SUR L'ECOLOGIE

Alain de Benoist

C'est en 1859 que le naturaliste allemand Ernst Haeckel a inventé le terme d'« écologie » pour désigner la science des relations entre les organismes vivants et leur univers « domestique » (grec *oikos*), c'est-à-dire leur milieu naturel. L'expression d'« écologie humaine », elle, remonte à 1910. La notion d'« écosystème » a été créée en 1935 par l'Anglais Tansley. En 1953, dans leurs *Fundamentals of Ecology*, les frères Odum donneront aux écosystèmes le rang d'organismes vivants, ouvrant ainsi des perspectives nouvelles à la science.

En tant que préoccupation politique et sociologique, l'écologie apparaît beaucoup plus tardivement, encore qu'on la trouve exprimée dès 1926 chez le biologiste Vernadsky. Dans les pays anglo-saxons, l'un de ses pionniers, George Stapleton, écrivit son livre *Human Ecology* entre 1946 et 1948, mais il rencontra si peu d'intérêt autour de lui qu'il en laissa le manuscrit dans ses tiroirs, où il resta jusqu'à sa mort en 1960[1]. Il faut en fait attendre les années soixante pour voir l'écologisme connaître son premier essor avec les livres de Gunther Schwab en Allemagne, de Barry Commoner, Barbara Ward, Evelyn G. Hutchinson et Rachel Carson aux Etats-Unis[2]. En France, un ministère de l'Environnement est créé en 1971. L'année suivante, le célèbre rapport du Club de Rome sur les « limites de la croissance » (*Limits to growth*) et l'épuisement des ressources énergétiques déclenche des polémiques mémorables. Dans les années soixante-dix, avec les crises pétrolières qui semblent sonner le glas de la croissance à rythme continu et du plein emploi, la « protection de l'environnement »[3] devient véritablement à l'ordre du jour, tandis qu'on assiste dans la plupart des pays occidentaux à l'émergence des partis « verts », des comités de citoyens et des « nouveaux mouvements sociaux »[4].

L'ampleur de la préoccupation écologiste est évidemment proportionnelle au constat des dommages infligés au milieu naturel par l'activité techno-industrielle. Pendant des décennies, sinon des siècles, l'activité économique s'est déroulée dans l'ignorance des lois physiques fondamentales qui font qu'environnement et économie ne forment jamais des entités totalement séparées. Le libre fonctionnement des marchés permettait aux décideurs de maximiser leurs intérêts sans prendre en compte les « externalités » afférentes à leurs initiatives. La logique du profit poussait régulièrement à rechercher la rentabilité à court terme, les coûts nécessaires à la reproduction ou à la reconstitution des conditions non marchandes de production étant reportés « vers l'extérieur », c'est-à-dire en définitive sur le social (cf. la célèbre formule de l'« effet NIMBY » : « *not in my backyard* »). Cette propension au pillage ou à l'épuisement inconditionné des ressources naturelles était d'ailleurs aussi bien la règle dans les pays du « socialisme réel », comme en témoigne la situation désastreuse qui est aujourd'hui, bien souvent, celle du milieu naturel dans les pays

d'Europe de l'Est.

Devant cette situation, l'attitude générale tant de l'opinion publique que des milieux officiels a peu à peu évolué à partir d'une interrogation sur un éventuel épuisement des stocks naturels, ainsi que sur le coût d'une croissance illimitée et sur l'impact qu'un certain nombre de mesures publiques et privées pouvaient avoir sur le rythme de cette croissance. Deux démarches bien différentes se sont alors fait jour, l'une d'orientation réformiste, qui continue de véhiculer une conception instrumentaliste ou utilitariste de la nature, telle qu'elle est par exemple exposée par William F. Baxter et John A. Livingston[5], l'autre, qui est celle de l'écologisme au sens propre, qui se propose à la faveur de la crise actuelle de modifier de façon radicale les rapports de l'homme et de la nature.

La première de ces démarches correspond à ce que l'écologiste norvégien Arne Naess a appelé l'« écologie superficielle » (*shallow ecology*), par opposition à l'« écologie profonde » (*deep ecology*)[6]. Elle se ramène à une simple gestion de l'environnement, et vise à concilier préoccupation écologique et productivité sans remettre en cause les fondements mêmes du système de production et de consommation dominant. Elle s'inscrit par ailleurs dans une perspective « anthropocentriste » de type classique, c'est-à-dire qu'elle repose sur l'idée que la nature ne mérite d'être protégée que dans la mesure où, la Terre constituant le cadre de vie de l'espèce humaine, une détérioration excessive du milieu naturel irait à l'encontre des intérêts purement humains. C'est la position brutalement exprimée par Haroun Tazieff : « Pour moi, la Terre doit servir l'humanité. Si l'humanité disparaît, le sort de la Terre n'a plus aucune importance pour personne »[7]. Dans le meilleur des cas, cette position, sans doute aujourd'hui la plus répandue, se borne à souligner les « responsabilités de l'homme » au regard d'une nature avant tout conçue comme un capital à ne pas gaspiller inconsidérément[8].

Cette attitude réformiste, qui oppose fréquemment l'écologie (comme science) à l'écologisme (comme démarche politique), est poussée à l'extrême par certains auteurs libéraux ou ultra-libéraux, relayés par des économistes comme Tietenberg et Solow.

Pour les libéraux, qui s'en remettent au libre jeu du marché, les écologistes sont tout simplement des adeptes parmi d'autres de l'économie dirigée, qu'ils dénoncent comme des néomalthusiens, partisans d'une économie « stationnaire », voire régressive, fondée sur la seule prise en compte des volumes (limités) au détriment de la notion de valeur (illimitée). Cette critique libérale de l'écologisme argumente fréquemment à partir d'un éloge inconditionnel de la propriété privée. L'idée de base est que seuls les biens appartenant à une personne privée (ou à une association de personnes privées) peuvent être préservés et bien gérés, car il est de l'intérêt de leurs propriétaires d'en prendre soin. Inversement, les « biens publics », qui n'appartiennent à personne, seraient tout naturellement les plus abîmés et les plus pollués, les pollutions résultant de ce que les ressources naturelles n'ont pas été considérées comme des biens marchands appropriables, mais comme si elles avaient un prix nul ou voisin de zéro. On en déduit que les pouvoirs publics, qui se désintéressent du long terme, sont « les plus grands pollueurs de la planète » (Gérard Bramoullé) et que l'« écologie de marché » doit avoir pour premier principe

de généraliser une propriété privée parée de toutes les vertus. En clair, il s'agit de transformer le plus possible la *res communes* (chose n'appartenant à personne et dont l'usage est commun à tous) en *res nullius* (chose n'appartenant à personne, mais appropriable), puis en *res propriæ* (bien approprié). Parallèlement, il conviendrait de généraliser le principe « pollueur-payeur » : ceux qui polluent devraient être tenus d'acquitter un certain prix pour dédommager les victimes de leurs pollutions[9].

Murray Rothbard écrit ainsi : « Si par exemple une entreprise est propriétaire d'une ressource naturelle, disons une forêt, ceux qui la dirigent savent que toute action consistant à couper un arbre et à le vendre pour un profit à court terme débouchera sur une baisse de la valeur capitalisée de la forêt tout entière. Un entrepreneur privé doit toujours mettre en balance le profit à court terme et les pertes de capital. Tout l'incite à regarder loin devant lui, à replanter des arbres pour remplacer les arbres coupés, à accroître la productivité et à préserver les ressources, etc. »[10]. Gérard Bramoullé explique, dans le même esprit, la disparition des espèces sauvages par le fait qu'elles ne sont la propriété de personne. Il pose également cette question : « Pourquoi un pétrolier se gênerait-il pour dégazer dans un espace qui n'appartient à personne ? » Alain Laurent affirme, de son côté : « Le propriétaire prend soin de sa propriété, la valorise et la fait fructifier parce qu'il est assuré de la garder et de la transmettre à ses descendants et parce qu'il est en ces conditions plus rentable pour lui de l'utiliser dans une perspective de moyen et de long terme que de l'épuiser ou de la détériorer »[11].

Ces arguments se réfutent eux-mêmes. Ce que Rothbard, Bramoullé ou Laurent se bornent en effet à expliquer, c'est qu'il peut être de l'*intérêt* d'un propriétaire de préserver une ressource naturelle qui constitue pour lui une source de revenus. C’est l’évidence même. Mais que se passera-t-il si la vente de cette ressource, vente impliquant son saccage ou sa destruction, représente un *intérêt* plus grand encore ? Murray Rothbard donne l'exemple d'une forêt de rapport. Quelle sera l'attitude du propriétaire de cette forêt si on lui en propose un prix supérieur à ce qu'il peut attendre de son exploitation, afin d'y contruire des immeubles de béton hérissés de panneaux publicitaires ou d'en faire une décharge de déchets louée au plus offrant ? Il est évident que ce propriétaire n'hésitera pas un instant, puisque sa motivation fondamentale est la recherche de son meilleur avantage matériel. Nous sommes ici dans l'axiomatique de l'intérêt et la logique du « plus rentable ». Le respect de la nature ne peut y être au mieux qu'une conséquence indirecte et contingente du désir de maximiser une utilité individuelle, ce qui n'a évidemment plus rien à voir avec l'écologie[12].

Quant au principe « pollueur-payeur », avec ses corollaires d'internalisation des coûts externes et de « vérité écologique des prix », les premières applications qui en ont été faites, notamment aux Etats-Unis à partir des années soixante, ne se sont guère révélées concluantes. Ce principe s'est surtout traduit par la création d'un « marché de la pollution », qui consiste pour les entreprises qui en ont les moyens — c’est-à-dire pour les plus riches — à acheter un « droit de polluer » aux conditions les plus avantageuses possibles. Pollueurs et pollués sont censés s'entendre sur le montant d'un juste dédommagement pour les nuisances causées par les uns et subies par les autres. De telles négociations ne diminuent évidemment pas les

pollutions, considérées ici comme des « externalités négatives », car il se trouve toujours des victimes potentielles rendues consentantes par le montant des indemnités promises : le California Waste Management Board, bureau californien chargé de la gestion des déchets, a payé il y a quelques années à une société de conseil de Los Angeles, Cerrel Associates, une somme d'un million de dollars pour déterminer la population de la planète qui, moyennant quelques dédommagements financiers, « s'opposerait le moins à l'utilisation indésirable de la terre », formule « politiquement correcte » pour désigner le dépôt des déchets toxiques[13].

L'émission de « droits à polluer » ne peut en outre être tarifée qu'au moyen de prix fictifs, eux-mêmes fondés sur des suppositions, car il est impossible de prévoir par avance le coût total d'une pollution future. Un tel marché ne peut concerner que les effets immédiats, ponctuels, de certaines pollutions, sans prendre en compte les effets qui ne se révèlent qu'à long terme et dont les pollués ne sont généralement même pas conscients eux-mêmes (l'eau polluée par les nitrates, par exemple, est aussi claire que l'eau pure), pas plus que le coût, par définition non calculable financièrement, des fonctions naturelles qui cesseront de s'accomplir en milieu pollué. Les « permis de polluer », enfin, sont totalement inadaptés pour ce qui concerne les risques technologiques majeurs ou les atteintes irréversibles à l'environnement.

En fin de compte, le « marché de la pollution » a donc pour conséquence d'amener les industries polluantes, non à réduire le montant de leurs émissions nocives, mais à intégrer dans leur prix de revient les sommes allouées aux pollués potentiels, par exemple en répercutant cette augmentation sur leurs prix. C'est la raison pour laquelle le principe « pollueur-payeur », adopté dans la déclaration finale du « Sommet de la Terre » organisé à Rio de Janeiro en 1992, tend aujourd'hui à céder le pas à l'organisation de systèmes de recyclage ou de consignation, et surtout à des « écotaxes », c'est-à-dire des impôts directement prélevés à la source des activités polluantes.

D'autres économistes réformistes, comme Pearce, Bishop ou Turner, conscients de la myopie du marché face à la complexité des problèmes de la biosphère et des dégâts provoqués dans le milieu naturel par la recherche systématique du profit à tout prix, en tiennent plutôt pour des interventions publiques d'un type nouveau. Leur démarche s'inscrit alors dans une « économie de l'environnement » à laquelle on rattache en général les notions d'« écodéveloppement » ou de « développement durable »[14].

Cette économie de l'environnement a surtout pris son essor sur la base d'une analyse en termes de coûts et de bénéfices, la plupart des études disponibles montrant que le coût des mesures de protection de la nature est toujours inférieur à celui des dommages subis lorsqu'elles ne sont pas adoptées. Par rapport à l'idéal productiviste classique, elle se fonde sur l'idée que l'activité économique doit se développer au bénéfice des générations présentes sans compromettre la capacité des générations futures à faire face à leurs propres besoins. La méthode retenue est la règle de compensation énoncée en 1977 par Harwick : il s'agit d'assurer l'équité entre les générations actuelles et les générations futures en faisant en sorte que les rentes prélevées au fur et à mesure de l'épuisement des ressources — lesquelles

sont égales à la différence entre le coût marginal de ces ressources et le prix du marché — soient réinvesties pour produire un capital de substitution au « capital naturel » ainsi détruit. Le développement serait d'autant plus « durable » que la « substituabilité » du capital reproductible aux ressources naturelles consommées serait plus forte. Mais, comme on l'a vu, le patrimoine naturel et le capital financier ne sont pas substituables. Considérer le premier comme un « capital » n'est qu'un artifice de langage, car la valeur des ressources naturelles est inestimable en termes économiques : si elles sont une condition de la survie humaine, leur « prix » ne peut être qu'infini. Il s'agit donc d'un aménagement réformiste de la vision humaniste de la modernité, qui trouve ses illustrations dans les résolutions des grandes conférences internationales, ainsi que dans le discours des experts et des partis politiques classiques, l'objectif étant tantôt de réduire les pollutions, tantôt d'enrayer l'épuisement des ressources et l'érosion des sols, voire de déterminer les choix énergétiques de l'avenir et de faire évoluer certaines formes de l'habitat urbain[15].

Pour atteindre cet objectif, les institutions internationales proposent des normes et édictent des interdictions, auxquelles s'ajoutent diverses initiatives des Etats et des gouvernements. Certains textes constitutionnels mentionnent même explicitement les « devoirs envers l'environnement » (les *Umweltschutzgebot* de la Constitution bavaroise), tandis que certains pays, comme l'Allemagne, ont déjà pris de l'avance dans l'écologisme au quotidien : impression sur papier recyclé, introduction du pot catalytique et de l'essence sans plomb, loi fédérale permettant aux consommateurs de laisser les emballages sur les lieux d'achat, traitement différentiel des ordures et des déchets ménagers, etc.

Cependant, en règle générale, les propositions concrètes faites dans le cadre des grandes conférences internationales sont rarement suivies d'effets, tant en raison des réticences obstinées de la grande industrie que de certains égoïsmes nationaux. C'est ainsi que les Etats-Unis, dont la consommation d'énergie par tête est à elle seule deux fois plus grande que celle de l'Europe, restent hostiles à tout accord international sur les émissions d'oxyde de carbone (CO^2). La France, de son côté, a jusqu'à présent repoussé l'idée d'une écotaxe imposée aux industries polluantes par les institutions communautaires. Un autre exemple typique est celui de la biodiversité, qui fut l'un des mots-clés du sommet de Rio[16]. Sous ce terme, on désigne aussi bien la diversité des écosystèmes que la diversité génétique des espèces animales et végétales[17]. A l'issue de la conférence, une convention sur la biodiversité fut signée par 160 des 172 pays représentés. Une autre réunion eut ensuite lieu à Trondheim (Norvège) en mai 1993, afin de déterminer les modalités de sa mise en oeuvre. Or, les Etats-Unis ont purement et simplement refusé de signer le texte adopté à Rio sous le prétexte que les intérêts de leur industrie pharmaceutique auraient pu en pâtir[18].

Au mieux, de telles mesures ne peuvent donc avoir pour effet que de retarder les échéances, sans pour autant les faire disparaître. Michel Serres compare cette écologie de type réformiste « à la figure du vaisseau courant à vingt-cinq noeuds vers une barre rocheuse où immanquablement il se fracassera et sur la passerelle duquel l'officier de quart recommande à la machine de réduire la vitesse d'un dixième sans changer de direction »[19].

La multiplication des mesures inspirées par la théorie du « développement durable » renforce en outre l'autorité des bureaucraties nationales ou internationales et le contrôle technocratique. Cette théorie se traduit alors, « dans le cadre de l'industrialisme et de la logique du marché, par une extension du pouvoir techno-bureaucratique [...] Elle abolit l'autonomie du politique en faveur de l'expertocratie, en érigeant l'Etat et les experts d'Etat en juges des contenus de l'intérêt général et des moyens d'y *soumettre* les individus »[20]. Parallèlement, elle permet l'émergence d'un « marché de l'environnement » intégrant la préoccupation écologique dans le secteur marchand[21]. Pour reprendre une formule d'Edgar Morin, elle se contente, pour faire face aux problèmes, de développer « des technologies de contrôle qui soignent les effets de ces maux tout en en développant les causes »[22]. En fait, elle se condamne à terme dans la mesure où elle continue de s'inscrire à l'intérieur d'un système de production et de consommation qui est la cause essentielle des dommages auxquels elle tente de remédier.

La théorie du « développement durable » vise à corriger le développement de type classique, mais elle se garde bien de le considérer pour ce qu'il est, c'est-à-dire comme la cause profonde de la crise écologique. Elle « ne fait que tempérer le développement par considération du contexte écologique, mais sans mettre en cause ses principes » (Edgar Morin). Elle s’avère ainsi particulièrement trompeuse, puisqu’elle laisse croire qu'il est possible de remédier à cette crise sans remettre en question la logique marchande, l'imaginaire économique, le système de l'argent et l'expansion illimitée de la Forme-Capital.

Comme l'a bien montré Serge Latouche, la théorie du développement n'est jamais que la poursuite de la colonisation par d'autres moyens[23]. Elle implique que toutes les sociétés adoptent le même modèle de production-consommation et s'engagent dans la même voie que la civilisation occidentale dominante. Sous-produit de l'idéologie du progrès et discours d'accompagnement de l'expansion économique mondiale, elle aboutit à transformer les rapports des hommes avec la nature, ainsi que leurs rapports entre eux. Le « développement durable » ne remet en question aucun des principes de base de cette doctrine. Il s'agit toujours de retirer un profit des ressources naturelles et humaines, et de réduire la dette de l'homme envers la nature à des dispositifs techniques permettant de transformer l'environnement en quasi-marchandise. On peut certes réduire le gaspillage ou le volume des pollutions, mais on ne peut faire coexister durablement la protection de l'environnement avec la recherche obsessionnelle d'un rendement toujours accru et d'un profit toujours plus élevé. Ces deux logiques sont contradictoires.

C'est précisément pour sortir de ce cercle vicieux qu'un certain nombre d'économistes (Brown, Lele), de théoriciens ou de groupes écologistes proposent d'adopter une démarche alternative. Au lieu de se borner à évaluer le coût financier des risques, à déterminer des taux de pollution supportables, à multiplier les pénalités, taxations et autres réglementations, ils proposent de repenser entièrement le mode actuel d’organisation de la société, d'en finir avec l'hégémonie du productivisme et de la raison instrumentale, bref, en rompant avec la religion de la croissance et le monothéisme du marché, d'agir sur les causes plutôt que sur les effets.

Aux Etats-Unis, cet écologisme radical s'inspire des thèses avancées dès 1949 par le célèbre naturaliste et forestier Aldo Leopold[24]. Il implique une critique de l'anthropocentrisme qui peut emprunter des formes variées. Dans sa variante la plus « modérée », l'homme est posé comme partie intégrante d'un tout « cosmique » dont on ne saurait l'abstraire, sans pour autant que soient niées les particularités propres à l'espèce humaine et la dignité supérieure qui s'y attache[25]. Mais cette critique de l'anthropocentrisme peut aussi être poussée à l'extrême, au point de déboucher sur une sorte de « biocentrisme » égalitaire, qui pose l'équivalence en valeur de toutes les formes de vie (voire de toutes les formes d'objets) contenues dans l'univers et tend à les considérer comme de véritables sujets de droit. Dans tous les cas, cet écologisme radical appelle une nouvelle éthique et une nouvelle façon de voir le monde. Il professe que la nature mérite d'être protégée indépendamment de l'« utilité » qu'elle présente pour l'homme et généralise un principe de prudence fondé sur une nouvelle forme de « docte ignorance » : les conséquences à long terme d'une transformation du milieu naturel ne pouvant jamais être entièrement prévues, mieux vaut s'abstenir chaque fois que le risque inhérent à une action donnée paraît très important[26].

L'un des courants les plus radicaux qui se situent dans cette optique est celui de l'Ecologie profonde, apparu à la fin des années soixante-dix et dont les principaux représentants sont le Norvégien Arne Naess et les Américains Bill Devall et George Sessions. Mouvement de pensée plus philosophique que politique, ouvert de surcroît à des tendances assez différentes, l'Ecologie profonde récuse à la fois l'individualisme et l'anthropocentrisme, jugés intrinsèquement porteurs d'une attitude instrumentalisatrice vis-à-vis de l'environnement, et prône une « sagesse » centrée sur la nature qui vise à restaurer des rapports de symbiose harmonieuse entre tous les vivants. « Nous croyons, écrivent Bill Devall et George Sessions, que nous n'avons besoin de rien de nouveau, mais de faire revivre quelque chose de très ancien, de faire revivre notre compréhension de la sagesse de la Terre »[27].

Pour Giovanni Filoramo, l'Ecologie profonde peut être définie « comme une tentative d'ordonner ontologiquement homme et nature, dans le but de créer une façon nouvelle de penser et d'agir, une philosophie de vie nouvelle, un nouveau paradigme écologique caractérisé par son holisme et son radicalisme : holistique, parce qu'elle se refuse à l'atomisation de la connaissance et de la réalité ; et radicale parce qu'elle veut aller aux racines des choses, critiquant et déconstruisant la machine technomorphe créée par la science moderne tout en restaurant dans son intégrité le sens perdu de l'harmonie entre homme et nature »[28]. Décrivant ses partisans, Dominique Bourg écrit de son côté : « Ils sont conduits à rejeter la conséquence même de cette élévation [de l'homme au-dessus de la nature et de l'individu au-dessus du groupe], à savoir la proclamation des droits de l'homme. Ils s'en prennent encore à la religion judéochrétienne, accusée d'avoir été à l'origine de l'anthropomorphisme, à l'esprit scientifique analytique et donc inapte à la compréhension de la nature comme totalité, et enfin aux techniques, accusées de tous les maux. Rien de ce qui est moderne ne semble trouver grâce à leurs yeux »[29].

A titre personnel, Arne Naess a introduit le terme d'« écosophie » pour désigner une philosophie globale de la vie, distincte de l'écologie comme discipline scientifique et centrée sur l'idée de réalisation de soi[30]. Trouvant son origine dans l'oeuvre de

Spinoza, considéré comme l'adversaire par excellence de la pensée cartésienne et comme le promoteur d'une conception moniste du monde, cette « sagesse écologique » pose que la réalisation de soi (*self-realization*) passe par un processus d'autocompréhension fondé sur un dialogue avec la nature, dialogue permettant à l'homme de découvrir sa propre nature et de donner un sens à sa vie. Elle implique l'abandon du principe de non-contradiction au profit d'un nouveau modèle cognitif, de type « mythopoïétique », grâce auquel l'individu peut transcender son moi et faire l'expérience de l'union des contraires (*coincidentia oppositorum*) en s'identifiant à la nature considérée comme un grand être vivant. L'« écosophie » semble par là ressusciter l'idéal de la *vita contemplativa*, non sans échapper, malheureusement, à des tendances caractéristiques de la confusion du « New Age », voire à un irénisme quelque peu naïf[31].

Le débat entre écologistes réformistes et radicaux n'est évidemment pas près de se terminer. Il semble même plutôt appelé à se durcir, comme en a témoigné la publication, à la veille du sommet de Rio, en avril 1992, de l'Appel de Heidelberg, manifeste signé par plus de deux cents personnalités (parmi lesquelles, d'ailleurs, fort peu de véritables spécialistes de l'écologie), qui affirmaient que « l'humanité a toujours progressé en mettant la nature à son service, et non l'inverse » et déclaraient s'inquiéter de « l'émergence d'une idéologie irrationnelle opposée au progrès scientifique et industriel »[32]. Utilisant, jusque dans son vocabulaire, les ressorts les plus classiques de l'idéologie du progrès, cet Appel a suscité de vives réactions, à commencer par un contre-manifeste, l'Appel à la raison pour une solidarité planétaire, dont les signataires s'élevaient « tout autant contre les comportements d'extrémisme écologique qui sacrifient l'homme à la nature que contre les comportements d'impérialisme scientifique qui prétendent sauver l'humanité par la science seule »[33].

L'enjeu de ce débat est en tout cas essentiel, puisqu'il s'agit de savoir si les problèmes soulevés par l'écologie ne sont finalement qu'une « question technique » que le capitalisme libéral pourra régler sans avoir à se remettre en question, ou s'ils impliquent à terme un autre choix de société, c'est-à-dire une transformation profonde de l'organisation sociale et du mode de vie qui dominent aujourd'hui.

L'approche planétaire du problème fournit un premier élément de réponse, non pas tant, comme on le dit souvent, pour de simples raisons d'ordre démographique[34], mais plutôt en référence aux possibilités de généralisation du modèle de production et de consommation qui est à la base de la conception occidentale du « développement ». Comme l'écrit Jean-Paul Besset, « par la force conjointe des baïonnettes, du marché et de la télévision, le modèle de civilisation occidentale s'est imposé à l'univers, substituant l'avoir à l'être et les produits aux valeurs. Dans sa version libérale comme dans son approche marxiste, la production et la consommation de masse sont devenues le moteur principal des sociétés, à la fois mode de régulation économico-social et projet culturel [...] Chaque société humaine a dû embrasser la religion de [ce] mode de vie, qui assimile le bien-être à la possession maximum du maximum de choses, et s'incliner devant le veau d'or de l'automobile particulière et des emballages en plastique, du hamburger et de l'électricité nucléaire »[35]. Cependant, à l'heure actuelle, un cinquième seulement des habitants de la planète consomme à lui seul 80 % des ressources existantes. Le

quart le plus industrialisé de la Terre consomme également seize fois plus de métaux non ferreux, quinze fois plus de papier, huit fois plus d'acier, quatre fois plus d'engrais, que le reste du monde. Que se passerait-il si ce modèle était *effectivement* généralisé ? La réponse n'est pas douteuse : « La vérité est dure à dire, mais elle est incontournable. Le rattrapage du Nord par le Sud selon les critères culturels du bonheur fondée sur l'accumulation de biens et les règles d'une économie tirée par la consommation hypertrophiée constituerait un suicide planétaire »[36].

*

> « Tristes peuples du Livre, de grammaire et de mots, de subtilités vaines, qu'avez-vous fait de la nature ? » (Michelet, *La Bible de l'humanité*).

Pour le libertarien Alain Laurent, l'écologisme doit être considéré comme « une religion néo-animiste fondée sur la sacralisation de la nature et le retour au culte archaïque de la Terre, mère et déesse », en même temps d'ailleurs que comme « l'inspiratrice consensuelle du communisme post-moderne qui cherche à se mettre en place »[37]. Pierre-Gilles de Gennes, Prix Nobel de physique en 1991, dénonçait lui aussi, voici quelque temps, la « religion de l'écologisme ». S'interrogeant gravement sur les « conditions de production de cette pensée », Marc Fornacciari avance pour sa part une hypothèse : « S'agit-il d'un vieux paganisme germanique de peuples infortunés [sic] restés au-delà du *limes* ? »[38]. Même appréciation chez Haroun Tazieff, qui parle de « sentiments néopaïens d'adoration de la nature », voit dans l'Appel de Heidelberg un « appel au bon sens cartésien, rationnel, très antipaïen », et se déclare lui-même « pour Descartes, contre Heidegger »[39].

Propos étonnants. Il est peu courant, en effet, qu'un courant de pensée dont certains représentants jouent un rôle sur la scène politique, se fasse aujourd'hui attaquer pour « paganisme ». Au-delà du caractère lapidaire, voire polémique, de cette étiquette, il vaut la peine d'y regarder de plus près.

On sait que la plupart des religions traditionnelles ont un caractère « cosmique » : l'univers y est perçu comme un grand tout vivant auquel l'homme est associé par son être même. Dans les religions orientales, qu'il s'agisse du bouddhisme, de l'hindouisme ou du shintoïsme, ce lien entre l'homme et la nature est généralement ressenti et affirmé avec force. Il en va de même dans les plus anciennes religions européennes, qui reconnaissent le caractère *animé* de la nature, considèrent qu'il existe des « lieux sacrés », se réfèrent à une conception cyclique du temps et demandent à l'homme de se mettre en harmonie avec le monde en procédant aux sacrifices et en se conformant aux rites. Dans cette perspective, la Terre n'est pas seulement un lieu d'habitation pour l'homme ; elle en est aussi le partenaire, et ne saurait donc être utilisée comme un simple moyen au service de ses fins. « Dans toutes les religions de type cosmique, écrit Mircea Eliade, la vie religieuse consiste précisément à exalter la solidarité de l'homme avec la vie et la nature »[40]. Toute cosmogonie étant aussi une ontophanie, une manifestation plénière de l'Etre, en même temps qu'une palingénésie, un perpétuel recommencement, « le monde se présente de telle façon qu'en le contemplant l'homme religieux découvre les multiples

modes du sacré, et par conséquent de l'Etre »[41].

Il en va différemment dans le monothéisme biblique. La notion de nature n'existe pas en tant que telle dans la Bible : elle s'efface devant celle de création. Dans la théologie chrétienne, le monde n'advient pas sur le mode de l'émanation, de la filiation, du partage d'une substance commune, mais comme nouveauté radicale, produit du libre vouloir d'un Dieu à la perfection duquel il ne saurait ajouter quoi que que ce soit. Dieu est certes partout présent en ce monde, mais il ne lui est pas immanent : il est à lui seul un être distinct, qui a créé tout l'univers par un acte gratuit. Le monde, en tant qu'être créé, ne saurait donc être par lui-même porteur de la moindre sacralité. L'ancienne perspective « cosmique » se trouve ainsi abolie. L'existence de l'humanité ne s'inscrit plus dans le rythme éternel des cycles et des saisons, mais s'ordonne avant tout à une conception linéaire de la temporalité. Elle trouve désormais son origine dans une Révélation historique et s'inscrit dans une trajectoire orientée vers le salut. Il n'y a plus de temps sacré, de lieux sacrés : le « saint » remplace le sacré. La nature témoigne de la création, mais ne saurait être en elle-même esprit. Ainsi commence la « dédivinisation » du monde (l'*Entgötterung* heideggerienne), à laquelle fera suite ce que Max Weber a appelé son progressif « désenchantement » (*Entzauberung*). Désacralisé, l'univers est vidé de ses forces magiques[42] ou spirituelles, ce qui annonce déjà sa réduction à l'état de « chose » dans la pensée cartésienne.

L'homme, parallèlement, se voit affecter une place particulière au sein de la création. Il ne représente pas seulement un niveau spécifique de la réalité sensible, il en est le centre, le maître souverain. Ayant été créé à l'« image » de Dieu, il est ontologiquement différent de tous les autres vivants qui, comme lui, possèdent le pouvoir de procréer et de se reproduire, mais n'ont jamais été créés que *leminâh*, c'est-à-dire « selon leur espèce ». Son âme, la partie la plus essentielle de son être, qui le met en relation personnelle avec Dieu, ne doit d'ailleurs rien à la nature. Il y a donc entre le monde et lui une césure radicale[43]. « Couronnement de la création », protagoniste central de l'*intrigue* originaire, l'homme transcende la nature et a des droits sur elle, tout comme Dieu transcende l'être humain et a des droits sur lui. Le monde, finalement, n'a été créé que pour l'homme, et c'est pourquoi celui-ci a le droit de le soumettre à sa volonté. Le dualisme originel (dualisme de l'être créé et de l'être incréé, dualisme de l'âme et du corps) se traduit par un anthropocentrisme radical.

Ce rapport de maîtrise est institué dès le premier livre de la Genèse, lorsque Dieu déclare : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'ils *dominent* sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la Terre » (Gen. 1, 26). Plus tard, ayant créé l'homme et la femme, Dieu les bénit et dit : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la Terre *et soumettez-la* » (Gen. 1, 28). La même formule se retrouve lorsqu'après la sortie de l'arche de Noé, Iahvé établit son alliance avec les survivants : « Dieu bénit Noé et ses fils et il leur dit : Soyez féconds, multipliez, emplissez la Terre. Soyez la crainte et l'effroi de tous les animaux de la Terre et de tous les oiseaux du ciel, comme de tout ce dont la Terre fourmille et de tous les poissons de la mer : ils sont livrés entre vos mains (...) Soyez féconds, multipliez, pullulez sur la Terre et la *dominez* » (Gen. 9, 1-7).

Cet impératif de maîtrise est bien entendu susceptible de multiples interprétations. Dans la tradition juive, Gen. 1, 28 a surtout été compris comme une incitation à la procréation[44]. Dans la tradition chrétienne, au contraire, c'est surtout la légitimité d'une « soumission » de la Terre qui a été retenue. Saint Augustin, qui est l'un des rares auteurs chrétiens à avoir interprété la formule « soyez féconds, multipliez » dans un sens spirituel, affirme que Dieu veut « que la vie et la mort des animaux et des plantes demeurent soumises à notre usage » (*Cité de Dieu* I, 22). Mais Thomas d'Aquin affirme lui aussi que l'homme peut légitimement exercer sur les animaux et les végétaux une domination (*dominium*) d'usage. Dans la *Somme contre les Gentils* (III, c. 112), il écrit : « Par la divine Providence, selon l'ordre naturel des choses, les animaux sont appropriés à l'usage de l'homme (*in usum hominis ordinantur*) ; aussi, sans aucun préjudice, celui-ci peut-il s'en servir, soit en les tuant, soit de toute autre manière ».

Quoique perçue comme bonne, puisque résultant de la création, la nature n'a donc pas de valeur en elle-même. Dans le meilleur des cas, elle ne doit pas être préservée ou protégée parce qu'elle est belle et porteuse d'une sacralité intrinsèque, mais parce qu'elle est utile à l'homme, parce qu'elle constitue le cadre où celui-ci est appelé à faire son salut ou encore parce qu'elle est, en tant qu'œuvre expressément voulue par Dieu, comme le reflet de l'intellect divin. L'amour de la nature pour elle-même est de l'« idolâtrie », c'est-à-dire du paganisme. Il conduit à penser que les règles du comportement humain peuvent se déduire du seul spectacle du cosmos. A la limite, dans la mesure même où la nature est belle, elle se révèle d'ailleurs porteuse de tous les dangers propres à la séduction. Pour le chrétien, la libre manifestation des « instincts naturels » (et d'abord de ceux qui relèvent de la sexualité) conduit immanquablement au péché. Dans la tradition juive, pourtant sur bien des points fort différente de la tradition chrétienne, les sages mettent aussi en garde contre la séduction qu'exercent les beautés de la nature. Ainsi R. Jacob : « Celui qui marche sur la route en répétant son étude et qui s'interrompt pour s'exclamer : “le bel arbre que voici et comme ce champ est beau !”, l'Ecriture le lui compte comme s'il avait perdu son âme »[45]. « Le judaïsme, ajoute Catherine Chalier, accentue le caractère non naturel de ce que prescrit la Torah. Il dit qu'elle fut révélée au désert, là où précisément presque rien ne pousse spontanément, parce qu'elle n'est pas naturelle. L'idée même de Révélation s'oppose d'ailleurs à l'affirmation que la nature suffit à l'homme »[46]. Les préceptes de la Torah (*mitzvot*) ont eux-mêmes pour but de toujours rappeler à l'homme que la Loi excède tout ce qui est naturel, instinctuel, spontané : « Même le geste le plus vital — celui qui vise à apaiser sa faim — est ainsi retenu au bord de sa spontanéité naturelle, car celle-ci ne constitue pas une norme de comportement »[47].

La thèse de la responsabilité du christianisme dans la dévastation de la nature par la technoscience occidentale a notamment été soutenue dans un célèbre article publié en 1967 par Lynn White Jr. Affirmant que « la victoire remportée par le christianisme sur le paganisme a constitué la plus grande révolution mentale de notre histoire culturelle », celui-ci écrivait : « Le christianisme a hérité du judaïsme, non seulement la conception d'un temps linéaire, qui ne se répète pas, mais également un impressionnant récit de la création du monde [...] Dieu a conçu tout cela explicitement au bénéfice de l'homme et pour lui permettre de faire régner sa loi : il n'est rien dans le monde physique résultant de la création qui ait d'autre raison

d'existence que de servir les fins humaines [...] Le christianisme, surtout sous sa forme occidentale, est la religion la plus anthropocentrique que le monde ait jamais connue [...] Non seulement le christianisme, en opposition absolue à l'ancien paganisme comme aux religions de l'Asie (exception faite peut-être du zoroastrisme), instaure un dualisme entre l'homme et la nature, mais il insiste également sur le fait que l'exploitation de la nature par l'homme, pour satisfaire à ses fins propres, résulte de la volonté de Dieu »[48].

« Dans l'Antiquité, ajoutait White Jr., chaque arbre, chaque source, chaque filet d'eau, chaque colline avait son propre *genius loci*, son génie protecteur. Ces esprits étaient accessibles à l'homme, tout en différant grandement de lui, comme l'atteste l'ambivalence des centaures, des faunes et des sirènes. Avant de couper un arbre, de percer une montagne ou de détourner un ruisseau, il était donc important d'apaiser le génie protecteur du lieu et de faire en sorte qu'il demeure apaisé. En détruisant l'animisme païen, le christianisme a permis, lui, d'exploiter la nature sans aucunement se soucier des sentiments des objets naturels »[49].

Dès sa publication, et jusqu'à maintenant, le texte de Lynn White Jr. a fait l'objet de nombreux commentaires et de bon nombre de critiques. Au début des années soixante-dix, par exemple, René Dubos soulignait que la pollution et la dévastation du milieu naturel n'ont jamais été le fait de la seule culture occidentale, et que les religions orientales, jugées généralement plus respectueuses des « équilibres naturels », n'ont pas empêché, au cours de l'histoire, un certain nombre d'appropriations destructrices de la nature[50]. L'argument a été repris récemment par Dominique Bourg, qui pense que le dualisme, l'anthropocentrisme et le transcendantalisme ne conduisent pas nécessairement à favoriser un rapport strictement technicien à la nature[51]. Au-delà d'un certain nombre d'observations exactes, mais ponctuelles, ni l'un ni l'autre ne s'interrogent toutefois sur les raisons pour lesquelles c'est néanmoins dans l'aire de civilisation « chrétienne-occidentale » que les destructions de l'environnement ont été les plus intenses et les plus systématiques, ni sur les sources philosophiques et métaphysiques de l'arraisonnement technicien.

Mircea Eliade, en revanche, aurait probablement cautionné le propos de White Jr. « La science moderne, écrit-il, n'aurait pas été possible sans le judéo-christianisme qui a évacué le sacré du cosmos et l'a ainsi “neutralisé” et “banalisé” [...] Par sa polémique antipaïenne, le christianisme a désacralisé le cosmos [...] et a rendu possible l'étude objective, scientifique de la nature [...] La “technique”, la civilisation occidentale, est le résultat indirect du christianisme, qui a remplacé le mythe dans l'Antiquité »[52]. Un auteur comme Michel Serres semble lui aussi faire écho à cette interprétation quand il remarque : « Le monothéisme a détruit les dieux locaux, nous n'entendons plus les déesses rire parmi les sources, ni ne voyons les génies paraître dans les frondaisons ; Dieu a vidé le monde, le grand Pan, dit-on, est mort »[53]. Quant au théologien allemand Eugen Drewermann, dont les vues sont aujourd'hui passionnément discutées, il développe exactement la même thèse dans l'un de ses derniers livres : selon lui, « ce sont les religions monothéistes associées au rationalisme grec qui, à travers le christianisme, sont responsables de la rupture de l'homme avec la nature »[54].

En ce domaine comme en bien d'autres, il est en réalité difficile de traiter de la tradition chrétienne comme d'un tout homogène. Lynn White Jr. rappelle d'ailleurs que la centralité de l'homme par rapport à la nature a surtout été marquée dans le catholicisme latin, alors que les chrétientés celtiques et l'Eglise orthodoxe ont au contraire insisté sur la participation de la nature au plan de rédemption. Il attire aussi l'attention sur le cas exceptionnel de François d'Assise, qu'il décrit comme « le plus grand révolutionnaire spirituel de l'histoire occidentale » et dont il propose de faire « le saint patron des écologistes »[55]. D'autres auteurs ont fait apparaître l'importance d'une piété ordonnée à la nature, confinant même parfois au panthéisme, chez certains grands hérétiques chrétiens, chez des mystiques comme Maître Eckart et Hildegarde de Bingen, et aussi dans certains ordres mendiants, des mouvements comme la Fraternité du Libre Esprit, etc.[56] La tradition hermétique, où Dieu se fait créateur de lui-même en même temps qu'il crée le monde, est également à prendre en considération, dans la mesure où elle « constitue une manière immanente, intramondaine et énergétique de revaloriser la nature comme une totalité vivante qui a en soi, dans sa *creatio continua*, sa raison d'être »[57].

Le cas du protestantisme est plus complexe. En faisant disparaître le culte des saints et le culte marial qui avaient dans une certaine mesure pris le relais du culte des divinités dans le polythéisme païen[58], la religion réformée semble rendre infranchissable l'abîme séparant Dieu et la nature. D'un autre côté, cependant, la suppression des formes institutionnelles propres au catholicisme favorise le rétablissement d'un lien direct entre l'homme et Dieu, où la nature, et non plus l'Eglise, joue un rôle de médiatrice privilégiée. « Paradoxalement, note Jean Viard, le vieux panthéisme et la religion réformée se rejoignent ici »[59]. Cette tendance est particulièrement marquée dans le courant luthérien, et plus encore dans le piétisme, né en Alsace au XVII[e] siècle, qui manifeste, à côté d'un individualisme certain, un « sentimentalisme » qui va, dans un premier temps, se porter vers l'amour de la nature en tant qu'oeuvre de Dieu, puis faire de cet amour de la nature le contenu même du sentiment religieux[60]. Le piétisme devait exercer une forte influence sur le romantisme allemand (et sans doute aussi sur Rousseau), l'amour de la nature prenant alors la forme d'une sorte de piété ordonnée à la nature (*Naturfrömmigkeit*), voire de « religiosité du monde » (*Weltfrömmigkeit*). « L'amour de la nature prend diverses formes, écrit Novalis dans *Les disciples à Saïs*, et tandis qu'elle existe dans les uns par la joie et par la volonté, elle inspire aux autres la religion la plus pieuse, celle qui donne à toute vie une direction et un appui ». Il reste à savoir, cependant, si ce sentiment « protestant » de la nature, qui semble propre aux pays du Nord de l'Europe, n'exprime pas sous une forme nouvelle une attitude liée à une mentalité plus ancienne[61].

La vogue contemporaine de l'écologisme semble par ailleurs avoir fait éclater certaines barrières confessionnelles. Catholiques, protestants et juifs ne sont pas les derniers, désormais, à œuvrer en faveur de la nature et à tenter de trouver dans leur héritage des justifications plus ou moins convaincantes de cet engagement. Un point de vue chrétien aujourd'hui courant consiste à insister sur les responsabilités que l'homme aurait vis-à-vis de la nature du fait même de la place particulière qu'il y occupe[62]. Dans le judaïsme, on interprète parfois le récit de l'Arche de Noé comme témoignant d'un souci de préservation de la biodiversité[63]. On cite aussi, en particulier lors de la fête de Tou Bichvat (célébration du « Nouvel An des arbres »), le

passage du Deutéronome qui incite à « ne pas détruire » (*bal tashchit*) les arbres fruitiers[64]. Lors d'un colloque organisé en octobre 1992 par le mouvement Pax Christi, certains participants, convaincus que « le chrétien trouve dans les textes sacrés l'inspiration pour un sain comportement écologique », ont même été jusqu'à défendre le « biocentrisme » et à plaider pour l'avènement d'une « cosmoéthique »[65]. Quant au pape Jean-Paul II, il interprète très classiquement le pillage de la Terre comme un excès de pouvoir de la part de l'homme : « L'homme se substitue à Dieu et finit par provoquer la révolte de la nature plus tyrannisée que gouvernée par lui »[66].

Cette « conversion » des Eglises à l'écologie ne permet cependant d'évacuer la problématique évoquée par Lynn White Jr. Dès le XIX[e] siècle, un philosophe comme Feuerbach dénonçait déjà dans le dogme chrétien de la création la réduction de « tout ce qui est » au rôle de simple matériau conçu en vue de satisfaire la seule utilité humaine. D'autres auteurs, on l'a vu, ont fait apparaître une certaine continuité entre le christianisme, qui désacralise le monde et le vide de toute dimension spirituelle intrinsèque, la pensée cartésienne, qui considère la nature comme une mécanique dont l'homme serait fondé à s'instituer comme le souverain maître, et l'émergence d'une modernité caractérisée par l'essor toujours plus rapide de la technoscience et l'avènement d'un individu isolé coupé de tout lien avec l'univers. Danièle Hervieu-Léger écrit ainsi : « La trajectoire historique de l'affirmation du sujet — qui est au principe du rapport d'appropriation valorisatrice que l'homme occidental entretient avec la nature — s'enracine, au moins pour une part, dans une trajectoire religieuse : celle qui, de la prophétie juive antique à la prédication calvinienne, a placé au centre du rapport de l'homme à Dieu, la réalisation rationnelle d'un idéal éthique, d'abord situé hors du monde, puis mis en oeuvre dans ce monde même »[67]. « A défendre obstinément “la notion d'infini”, affirme de son côté Jacques Grinewald, l'héritage des Lumières, le modèle du *progrès* de l'Occident, de la croissance illimitée du capitalisme et du libéralisme économique, on ne peut qu'adopter une religion du salut, le christanisme messianique qui donna naissance au projet occidental de la technoscience, laquelle prétend à présent prendre en main la gestion de la planète »[68].

L’existence d’un lien entre l’écologie et la religion paraît donc bien assuré, mais il est perçu de manières bien différentes. Tandis que certains écologistes mettent en cause la responsabilité chrétienne dans l'avènement d'une attitude de maîtrise et de domination excessive de la nature, d'autres souhaitent au contraire voir apparaître un nouveau sentiment *religieux* de la nature, la défense de l'environnement devenant alors un « devoir sacré » qui va de pair avec la redécouverte d'une dimension de transcendance s'imposant à l'action humaine. La religion peut donc être posée à la fois comme cause de la dégradation du rapport entre l'homme et la nature et comme la source possible d'une restauration de ce même rapport. En d’autres termes, on voit se télescoper deux protestations différentes, décrites par Danièle Hervieu-Léger comme « une protestation écologique contre une tradition religieuse anthropocentrique d'une part ; une protestation spirituelle et/ou religieuse contre la sécularité contre nature du monde moderne, d'autre part »[69]. La contradiction n'est bien sûr qu'apparente, car il ne s'agit tout simplement pas de la même religion. Elle n'en montre pas moins combien le fait religieux ou spirituel imprègne aujourd'hui la problématique écologique, ainsi qu'en témoignent d'ailleurs les travaux de fort nombreux théoriciens.

Il y a plus d’un quart de siècle, E.F. Schumacher parlait déjà de la nécessité d'une « reconstruction métaphysique », tandis que René Dubos affirmait que « notre salut dépend de notre aptitude à créer une religion de la nature », car « une attitude éthique dans l'étude scientifique de la nature mène logiquement à une théologie de la Terre »[70]. Edgar Morin évoque pour sa part l'éventualité d'« une religion qui assumerait l'incertitude ». Chez Rupert Sheldrake, la protestation contre le « désenchantement » du monde se traduit par un désir de sacralité nouvelle : « Quelle différence y a-t-il à considérer la nature comme vivante plutôt qu'inanimée ? Tout d'abord, cette vision sape les hypothèses humanistes sur lesquelles se fonde la civilisation moderne. Ensuite, elle favorise une nouvelle approche de notre relation avec le monde naturel et une nouvelle vision de la nature humaine. Enfin, elle encourage une resacralisation de la nature »[71].

Michel Serres, qui insiste lui aussi sur le religieux, lui oppose opportunément son contraire étymologique, la négligence (*neg-ligere*) : « La modernité néglige, absolument parlant »[72]. Aussi, tout en se félicitant que, finalement, « Dieu accueille les dieux », n'hésite-t-il pas à écrire : « Emu par la tradition, j'ai longtemps cru que le monothéisme avait tué les dieux locaux, et je pleurais la perte des hamadryades, païen comme tous les paysans mes pères. La solitude où se trouvaient les arbres, les fleuves, les mers et les océans me déchirait, je rêvais de repeupler l'espace vide, j'aurais prié volontiers les dieux détruits. Je haïssais le monothéisme de cet holocauste de déités, il me paraissait la violence intégrale, sans pardon ni exception »[73]. Et, plus loin : « Oui, me voici vraiment païen, je l'avoue, polythéiste, paysan fils de paysan, marin fils de marinier [...] Je crois, je crois surtout, je crois essentiellement que le monde est Dieu, que la nature est Dieu, cascade blanche et rire des mers, que le ciel variable est Dieu soi-même... »[74].

A partir d'une même critique des dévastations et des pollutions du milieu naturel[75], les écologistes explorent en fait, du point de vue « spirituel », les pistes les plus diverses. Nombre d'entre eux se tournent vers les religions orientales. En Allemagne, après Erich Fromm, Rudolf Bahro oppose les enseignements du bouddhisme zen au « mépris monothéiste de la nature »[76]. D'autres, comme Peter Sloterdijk ou Hans Blumenberg, s'efforcent de réhabiliter la notion de mythe, trop longtemps caricaturée par le nazisme, et de sonder les possibilités d'une « néo-mythologie non régressive »[77]. Hans Peter Duerr plaide pour un renouveau de vitalité des cultures prenant en compte des éléments « sauvages », dont le refoulement a produit selon lui les totalitarismes modernes[78]. Manon Maren-Grisebach appelle à l'élaboration d'une « pensée cosmique » élevant l'individu « de l'amour entre les hommes à l'amour des animaux et des plantes »[79]. Parallèlement, avec Michael Ende ou Sten Nadolny, on remet en cause le culte de la vitesse et l'idée d'une temporalité linéaire, source de la croyance en l'accélération du progrès, et l'on s'efforce de faire naître une nouvelle conscience temporelle, où passé et avenir seraient des dimensions permanentes de tout instant présent[80]. Aux confins de l'écologisme et du néoféminisme — lequel soutient fréquemment qu'il existe un lien évident entre l'oppression des femmes et la domination de la nature —, le regain d'intérêt pour un hypothétique matriarcat primitif, ou encore pour les sorcières et les persécutions dont elles furent victimes, n'est pas moins révélateur.

Toutes ces démarches n'ont évidemment pas la même valeur ni le même intérêt. Beaucoup n'échappent pas au confusionnisme et au syncrétisme grossier caractéristiques de l'époque du « New Age », constituant ainsi des illustrations assez typiques de cette « religiosité seconde » dénoncée en son temps par Spengler.

Quant au « paganisme » dont les écologistes se voient crédités par certains de leurs adversaires, il n'est lui-même pas dénué d'équivoques. On ne redira jamais assez, par exemple, que l'ancien paganisme indo-européen ne s'est jamais ramené à une simple « religion de la nature » (il ne peut être pensé hors de la nature, mais il ne se réduit pas à un pur naturalisme) et que, de surcroît, le culte de la Terre-Mère appartient à une autre tradition que la sienne (tradition tellurique, chtonienne, qu'il a dans une large mesure supplantée). En ce sens, la resacralisation de la nature prônée par certains écologistes radicaux renvoie moins au sacré païen « classique » qu'à une tradition hermétique mettant surtout l'accent sur le lien entre l'homme et la nature, le microcosme et le macrocosme, « partie divine présente dans l'homme et fondement divin du cosmos » (Giovanni Filoramo). Il n'est certes pas exagéré d'y voir la résurgence, sous des formes renouvelées, de certaines façons préchrétiennes de voir le monde, mais se borner à interpréter l'écologisme contemporain comme un simple « néopaganisme » reviendrait à commettre un double contresens, et sur ce que fut le paganisme européen et sur ce qu'est l'écologie contemporaine. Entre l'un et l'autre, il y a une parenté certaine, non une complète identité.

Ce qu'il faut en revanche remarquer, c'est qu'en se sécularisant, le « désenchantement » du monde s'est retourné contre la tradition religieuse qui l'avait initialement rendu possible. L'athéisme moderne est le fruit paradoxal de la religion qui a proclamé l'omnipotence de la raison, ce qui a conduit Marcel Gauchet à décrire le christianisme comme « la religion de la sortie de la religion ». C'est ce que constate aussi Danièle Hervieu-Léger quand elle écrit : « Le judaïsme et le christianisme ont certes puissamment épaulé le processus de “désenchantement” du monde, qui a ouvert la voie à la fois à la mise en valeur de la nature, et à son exploitation illimitée. Mais l'avancée de la rationalisation qui correspond à ce processus de “désenchantement” a également produit le refoulement de l'emprise de la religion sur les consciences et sur les sociétés »[81].

*

L'écologie est devenue l'un des vrais enjeux de notre temps. Certes, on peut toujours discuter des méfaits réels ou supposés du nucléaire, de la réalité du « trou » dans la couche d'ozone ou de l'aggravation de l'« effet de serre ». Mais on ne peut nier la désertification et la baisse des rendements agricoles, les retombées acides, la détérioration des couches phréatiques, la réduction de la biodiversité, la déforestation et le recul des terres arables. On ne peut nier la diminution des stocks de pêche, la disparition de l'humus et des couvertures végétales, les terres livrées au ruissellement, les rivières transformées en égouts, l'épuisement des ressources minières, le « matraquage » des sols suite à l'usage intensif des engrais chimiques. Hans Jonas disait que « la véritable menace que porte en elle la technologie fondée sur les sciences naturelles ne réside pas tant dans ses moyens de destruction que dans son paisible usage quotidien »[82]. Les dégâts se constatent en effet dans la vie

quotidienne, avec les pollutions qui touchent aussi bien les habitats que les espèces, les fertilisants chimiques dont les surplus sont véhiculés par les eaux, les pesticides, les nitrates, les déchets industriels. L'ampleur du phénomène est aussi planétaire. Tous les organismes officiels le reconnaissent : dès les prochaines décennies, la moitié de la population mondiale pourrait se trouver confrontée à des pénuries d'eau potable. En 2010, la couverture forestière de la Terre aura diminué de 40 % par rapport à 1990. Bref, la terre s'appauvrit. Elle s'épuise. Elle s'enlaidit. Et dans le même temps, on voit apparaître des épidémies nouvelles et resurgir des maladies qu'on croyait disparues.

« On dirait que l'homme est destiné à s'exterminer lui-même après avoir rendu le globe inhabitable », écrivait déjà Lamarck[83]. Aujourd'hui, c'est bien la viabilité de l'ensemble de la biosphère qui dépend de l'action humaine, et cette action a d'ores et déjà sur le milieu naturel plus d'effets négatifs que positifs. De la guerre entre les hommes, la nature sortait naguère toujours vainqueur. Il n'en est plus de même depuis que c'est à elle que l'on s'attaque. Depuis 1945, l'humanité « pacifique » a plus dévasté la planète que les deux guerres mondiales réunies. « Victorieuse jadis, voici la Terre victime » (Michel Serres).

L'écologisme naît de cette claire conscience que le monde d'aujourd'hui est un monde « plein », qui porte de part en part la marque de l'homme : plus de frontière à repousser, plus d'ailleurs à conquérir. Toutes les cultures humaines interagissent avec l'écosystème terrestre, toutes sont à même de constater que l'expansion illimitée, la croissance économique posée comme fin en soi, l'exploitation sans cesse accélérée des ressources naturelles nuisent aux capacités de régénération de cet écosystème. A cela s'ajoute, dans les pays développés, la disparition de l'agriculture comme mode principal d'existence, qui a pour conséquence de dissocier la temporalité humaine, irréversible, de celle des cycles et des saisons. « Espèces sales, singes et automobilistes, vite, laissent tomber leurs ordures, parce qu'ils n'habitent pas l'espace par où ils passent et se laissent donc aller à le souiller »[84]. Nous vivons ainsi l'époque où l'infinité intrinsèque du pouvoir humain entre en collision avec la finitude de la nature. Il y a des *limites* à l'habitabilité de la Terre, et ces limites sonnent le glas de la logique du « toujours plus ». Elles aident, du même coup, à comprendre que « plus » ne veut pas automatiquement dire « mieux ». La disparition des dinosaures, dont on parle tant ces temps-ci, a valeur emblématique : le plus fragile, c'est parfois le plus gros.

A une époque où la politique politicienne ne pousse guère à se préoccuper du long terme, à une époque aussi où tant de nos contemporains se soucient surtout de distractions immédiates, la préoccupation écologique rencontre son succès le plus vif auprès des jeunes. C'est normal, puisqu'après tout il s'agit de leur avenir. Mais l'écologie politique profite aussi du déclin de la classe politique, de la crise des systèmes institutionnels, de l'épuisement de l'Etat-nation. Elle va de pair avec le double désarroi d'un monde ouvrier trahi par le réformisme de gauche et d'une classe moyenne dont les intérêts ne coïncident plus avec ceux du capitalisme financier. Elle annonce un mouvement vers plus de responsabilité des citoyens, plus de démocratie participative, plus de solidarité communautaire. Symptôme révélateur de l'incapacité des idéologies et des religions classiques à faire face aux problèmes soulevés par la modernité dans le contexte d'une société séculière et urbaine, elle

constitue le type même du mouvement politique et social « post-moderne », c'est-à-dire qu'elle possède un caractère fondamentalement nouveau.

Il y a évidemment bien des façons de parler de l'écologie, selon qu'on la conçoit sous l'angle de l'« expertise » technicienne, qu'on en attend une sagesse ou une spiritualité de rechange, ou qu'on en espère les prémisses d'un renouveau du tissu social. Plusieurs choses au moins sont sûres. D'abord, l'écologie signe la fin de l'idéologie du progrès : l'avenir, désormais, est plus porteur d'inquiétudes que de promesses. Dans un climat général d'effondrement de la pensée critique, l'écologie est d'autre part l'un des rares courants de pensée qui osent affronter de plein front l'idéologie de la marchandise et tentent de subvertir l'idéal productiviste du capitalisme moderne. Par là même, l'écologie rend obsolète le vieux clivage droite-gauche : ordonnée au « conservatisme des valeurs » comme à la préservation du milieu naturel, refusant le libéralisme prédateur au même titre que le « prométhéisme » marxiste, elle est en même temps révolutionnaire par sa portée comme par ses intentions. Rompant délibérément avec l'univers de la pensée mécaniste, analytique et réductionniste qui a accompagné l'émergence de l'individu moderne, elle restitue un rapport de l'homme à la totalité du cosmos qui remet du sens dans un imaginaire aujourd’hui dévasté.

A. B.

1. Le livre devait être publié par la suite chez Faber & Faber, à Londres, avant d'être réédité par le disciple et biographe de Stapleton, Robert Waller, chez The Soil Association.

2. Cf. Gunther Schwab, *Der Tanz mit dem Teufel*, Adolf Sponholz, Hanover 1958 (trad. fr. : *La danse avec le diable*, Courrier du livre, 1988) ; Barry Commoner, *L'encerclement. Problèmes de survie en milieu terrestre*, Seuil, 1972 ; Barbara Ward, *Nous n'avons qu'une Terre*, Denoël, 1971 (1ère éd. en 1964) ; Evelyn G. Hutchinson, *The Ecological Theater and the Evolutionary Play*, Yale University Press, Yale 1965 ; Rachel Carson, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston, et Riverside Press, Cambridge 1962. Cf. aussi Jean Dorst, *Avant que nature meure*, Delachaux et Niestlé, 1965, et *La nature dé-naturée*, Seuil, 1970 ; Bernard Charbonneau, *Le jardin de Babylone*, Gallimard, 1969 (2e éd. : Encyclopédie des nuisances, 2002).

3. Le terme d'« environnement » est à l'origine un anglicisme pour désigner le « milieu naturel ».

4. En Allemagne, cette période est aussi celle du « renversement de tendance » (*Tendenzwende*) inauguré par un célèbre colloque organisé à Munich en 1974, qui s'est traduit par un certain renouveau du conservatisme autour d'auteurs comme Helmut Schelsky, Robert Spaemann, Hermann Lübbe, Günter Rohrmoser, Odo Marquard, Gerd-Klaus Kaltenbrunner, etc. Cf. Clemens von Podewils, *Tendenzwende ?*, Klett-Cotta, Stuttgart 1975.

5. William F. Baxter, *People or Penguins. The Case for Optimal Pollution*, Columbia University Press, New York 1974 ; John A. Livingston, « Ethics and Prosthetics », in Philip P. Hanson (ed.), *Environmental Ethics. Philosophical and Policy Perspectives*, Institute for the Humanities, Burnaby 1986.

6. « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary », in *Inquiry*, 1973,

1, pp. 95-100.

7. « Plaidoyer pour une écologie responsable », in *Horizons nouveaux*, novembre 1992, pp. 4-5.

8. Cf. John Passmore, *Man's Responsability for Nature*, Duckworth, London 1974.

9. Cf. Alain Madelin, « Quelques sains principes d'écologie libérale », in *Lignes de fond*, 3, 1992, pp. 17-30.

10. « L'Etat contre l'environnement », in *Liberalia*, août 1992, p. 14.

11. « De l'écolâtrie au néo-animisme », ibid., p. 40.

12. Ajoutons que, par nature, tous les biens ne sont pas appropriables. La privatisation des océans, notamment, apparaît comme une hypothèse plutôt funambulesque dès que l'on prend conscience de l'existence des courants marins. Remarquons aussi que les libéraux, qui définissent traditionnellement l'activité économique comme une lutte contre la rareté, ont apparemment le plus grand mal à intégrer dans leurs raisonnements la notion d'une limitation des ressources naturelles. Et que leur critique des « équilibres naturels » ne les empêche pas d'adhérer à une théorie de la « main invisible » qui postule qu'une société atteint son état optimal lorsque rien ne vient faire obstacle à son fonctionnement « spontané ».

13. La proposition d'un dédommagement financier fausse d'ailleurs, dès le départ, l'évaluation rationnelle des « préférences » dont les auteurs libéraux font l'un de leurs thèmes favoris. D'un strict point de vue libéral, la protection de la nature n'est censée devoir primer que dans la mesure où la préférence des individus pour la croissance est inférieure à celle qu'ils expriment en faveur de la sauvegarde de l'environnement.

14. L’expression de « développement durable » (*sustainable development*) tend à remplacer depuis le début des années quatre-vingt celle d'« écodéveloppement » lancée en 1973 par Maurice Strong. Elle a été popularisée en 1987 par le célèbre rapport Brutland, qui fut l'un des documents de base de la conférence de Rio. Ce rapport, dont il existe une traduction française publiée par le gouvernement du Québec, a été violemment attaqué dans les milieux libéraux, sous le prétexte qu'il n'aborde « nulle part le rôle central des droits de propriété et du marché dans la gestion des ressources environnementales » (Max Falque, « Développement durable : un nouveau contenu », in *Liberalia*, août 1992, p. 12). Cf. aussi Ignacy Sachs, *L'écodéveloppement*, Syros, 1993.

15. Ce sont surtout les membres de l'Ecole de Chicago (Robert Ezra Park, Peter Newman, etc.) qui se se sont employés à représenter les grandes villes modernes comme des écosystèmes. Sur cette « écologie urbaine », cf. Robert Ezra Park, E.W. Burgess et McKenzie, *The City*, Chicago University Press, Chicago 1975 ; Y. Grafmeyer et I. Joseph (éd.), *L'Ecole de Chicago*, Champ urbain, 1979 ; Francis Beaucire, *Enquête sur la notion et les pratiques de l'écologie urbaine*, Editions du CNRS, 1985.

16. Sur cette Conférence des Nations-Unies pour l'environnement et le développement (CNUED), cf. René Coste et Jean-Pierre Ribaut, *Les nouveaux horizons de l'écologie. Dans le sillage de Rio*, Centurion, 1993.

17. Les auteurs du rapport *Global Biodiversity Strategy. Guidelines for Action to Save, Study, and Use Earth's Biotic Wealth Sustainably and Equitably* (WRI, Washington 1992) mentionnent également la diversité culturelle des populations humaines. A l'heure actuelle, on ignore toujours le nombre exact d'espèces animales et végétales existant sur Terre. On en a déjà identifié environ 1,4 million (dont 751 OOO espèces d'insectes), mais certains auteurs n'hésitent pas à multiplier ce chiffre par 10, par 50 ou même par 100. L'estimation est d'autant plus difficile que la définition du terme est en partie arbitraire (la limite entre espèce et sous-espèce varie selon les classes d'êtres vivants). On estime en outre que 99 % des espèces ayant existé dans le passé ont aujourd'hui disparu. L'extinction des espèces est donc un phénomène normal, mais l'action de l'homme sur le milieu naturel en accélère très artificiellement le rythme. « Conserver la biodiversité ne peut consister à vouloir maintenir à tout prix l'ensemble des espèces, écrivent Michel Chauvet et Louis Olivier. Il s'agit

plutôt de s'assurer que les processus de renouvellement des espèces et des écosystèmes continuent à se dérouler normalement » (*La biodiversité, enjeu planétaire. Préserver notre patrimoine génétique*, Sang de la terre, 1993, p. 41). Dans l'un de ses derniers livres, *The Diversity of Life* (Belknap Press, Harvard 1992, trad. fr. : *La diversité de la vie*, Odile Jacob, 1993), Edward O. Wilson estime que l'homme fait actuellement disparaître chaque année entre 27 000 et 63 000 espèces différentes. La perte de diversité génétique est également sensible chez les races domestiques : en moins de deux siècles, sept races de bovins ont entièrement disparu en France, tandis qu'une centaine d'autres sont menacées d'extinction en Europe. Le même phénomène, quoique moins spectaculaire, s'observe aussi dans le règne végétal du fait de la standardisation des méthodes d'agriculture. Cf. aussi Bryan G. Norton, *Why Preserve Natural Variety ?*, Princeton University Press, Princeton 1987 ; et E.O. Wilson et F.M. Peter (ed.), *Biodiversity*, National Academic Press, Washington 1988.

18. La Maison-Blanche est revenue sur cette position après l'arrivée de Bill Clinton au pouvoir, en avril 1993, mais l'élection de George W. Bush a marqué un nouveau durcissement.

19. *Le contrat naturel*, Flammarion, 1992, p. 56.

20. André Gorz, « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », in *Actuel Marx*, 2e sem. 1992, p. 17.

21. Sur l'hypothèse d'un « verdissement » du productivisme technologique, cf. Denis Duclos, « La nature : principale contradiction culturelle du capitalisme ? », in *Actuel Marx*, 2e sem. 1992, pp. 41-58.

22. *La vie de la vie*, Seuil, 1980, p. 95.

23. Cf. Serge Latouche, *Faut-il refuser le développement ? Essai sur l'anti-économique du Tiers-monde*, PUF, 1986 ; et débat avec Samir Amin et Alain Lipietz, « Trois auteurs en quête du Tiers-monde », in *Cosmopolitiques*, 1986. Cf. aussi « L'antinomie du développement durable », in *Transversales science/culture*, nouvelle série, 2e trim. 2002, pp. 10-11. Au « développement alternatif », Latouche préfère opposer des « alternatives au développement » Pour une critique du « globalisme » en matière d'action écologique, cf. Wolfgang Sachs (ed.), *Global Ecology. A New Arena of Political Conflict*, Fernwood Books, Halifax, et Zed Books, London 1993.

24. Aldo Leopold, « The Land Ethic », in *A Sand County Almanach*, Oxford University Press, New York 1966, pp. 217-241.

25. On peut en ce cas parler de conservation de l'« humanisme » à l'intérieur même de la visée anti-anthropocentrique. Cette distinction a été soulignée notamment par Guillaume Bourgeois qui, dans sa critique des erreurs d'interprétations commises par Luc Ferry à propos de la pensée de Hans Jonas, écrit : « On peut définir par humanisme une doctrine ou un système philosophique qui affirme la valeur de la personne humaine et qui vise l'épanouissement de celle-ci [...] L'anthropocentrisme peut être défini comme une doctrine qui fait de l'homme le centre et la fin de tout. Contrairement à l'humanisme qui valorise l'homme en tant qu'homme, l'anthropocentrisme valorise l'homme par rapport à la totalité à l'intérieur de laquelle il vit, c'est-à-dire en l'opposant à cette totalité ». L'anthropocentrisme situe donc l'homme « dans un monde qui n'a plus aucune valeur en soi, si ce n'est celles qui sont susceptibles de servir les *intérêts humains* » (« L'écologie, une responsabilité humaniste ? », in *Esprit*, décembre 1993, p. 179). L'erreur de Luc Ferry est de ne pas comprendre que Jonas affirme « tout simplement qu'une humanité digne de ce nom doit étendre sa responsabilité au-delà de l'homme lui-même, c'est-à-dire respecter son environnement en tant qu'il fait partie de son humanité » (ibid., p. 178).

26. Cf. sur ce point Paul W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986 ; Christopher Stone, *Earth and Other Ethics. The Case for Moral Pluralism*, Harper & Row, New York 1987.

27. *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*, Peregrine Smith Books, Salt Lake City 1985, préface, p. IX. Sur l'Ecologie profonde, cf. aussi Bill Devall, « The Deep Ecology Movement », in *Natural Resources Journal*, avril 1980, pp. 299-322 ; L.P. Hinchman et S.K. Hinchman, « "Deep Ecology" and the Revival of Natural Right », in *Western Political Quarterly*, 1989, 3, pp. 201-228 ;

Michael Tobias (ed.), *Deep Ecology*, Avant Books, San Diego 1985 ; Alan R. Drengson, « A Critique of Deep Ecology ? », in Brend Almond et Donald Hill (ed.), *Applied Philosophy. Morals Metaphysics in Contemporary Debate*, 1991. Sur le mouvement écologique aux Etats-Unis : Philip Shabecoff, *A Fierce Green. The American Environmental Movement*, Hill & Wang, 1993.

28. « Métamorphoses d'Hermès. Le sacré ésotérique d'Ecologie profonde », in Danièle Hervieu-Léger (éd.), *Religion et écologie*, Cerf, 1993, p. 140.

29. « Droits de l'homme et écologie », in *Esprit*, octobre 1992, p. 81.

30. Arne Naess, *Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World*, Keith Memorial Lecture, Murdoch University Press, 1986. Du même auteur : « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement », art. cit. ; « A Defence of the Deep Ecology Movement », in *Environmental Ethics*, automne 1984, pp. 265-270 ; « The Deep Ecology Movement. Some Philosophical Aspects », in *Philosophical Inquiry*, 1986, p. 14 ; « The Deep Ecology Movement », in S. Lupov-Foy (ed.), *Problems of International justice*, Westview, Boulder 1988, pp. 144-148 ; *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge 1989 ; « Huit thèses sur l'Ecologie profonde », in *Krisis*, septembre 1993, pp. 24-29.

31. « Quand on est dans un parfait état de réalisation de soi, écrit Alan R. Drengson, on fait spontanément ce qui est écologiquement harmonieux et socialement bénéfique » (art. cit., p. 45). Certains auteurs trouvent d'ailleurs que l'Ecologie profonde ne va pas encore assez loin dans cette direction, tel Henry Skolimowski, qui voudrait la voir se doter d'une véritable cosmologie et même d'une eschatologie d'inspiration teilhardo-bergsonienne. Cf. H. Skolimowski, *Eco-Philosophy. Designing New Tactics for Living*, Marion Boyers, London 1984 ; *Eco-Theology. Toward Religion for Our Times*, Eco-Philosophy Centre, Ann Arbor 1985 ; « Eco-Philosophy and Deep Ecology », in *The Ecologist*, 1988, 4-5, pp. 124-125, avec une réponse d'Arne Naess, « Deep Ecology and Ultimate Premises », ibid., pp. 128-131.

32. Parmi les signataires figuraient Henri Atlan, Marc Augé, Raymond Barre, Pierre Bourdieu, Henri Caillavet, François Dagognet, Gérard Debreu, Umberto Eco, François Gros, Eugène Ionesco, Henri Laborit, Hervé Le Bras, Wassily Leontieff, André Lichnerowitz, Linus Pauling, Jean-Claude Becker, Jacques Ruffié, Jonas Schalk, Evry Schatzman, Lionel Stoléru, Haroun Tazieff, Elie Wiesel, Etienne Wolff, etc.

33. Cf. *La Recherche*, décembre 1992, pp. 1434-1435. Pour André Langaney, l'Appel de Heidelberg a simplement pris prétexte de certains excès de l'écologisme « pour apporter un soutien inconditionnel au libéralisme sauvage et à la mainmise du système industriel sur la science et l'éducation » (« La cécité absolue d'une bande d'autruches », in *Libération*, 12 juin 1992, p. 5). « Je pense, ajoute Vincent Labeyrie, professeur d'écologie, que la polémique autour de l'Appel de Heidelberg résulte de l'imprégnation de la pensée moderne par le positivisme avec l'adoption du postulat productiviste de Jules Ferry, non seulement par les sociétés du capitalisme privé triomphant, mais aussi par les pays à capitalisme d'Etat » (« Science et progrès », in *M*, décembre 1992, p. 61).

34. Les experts attendent pour 2025 de 7,5 à 9,5 milliards d'habitants sur Terre, contre environ 6 milliards aujourd'hui. Les prévisions restent toutefois difficiles dans la mesure où l'on ne connaît toujours pas exactement les conditions dans lesquelles survient la « transition démographique » qui, depuis 1965-69, a déjà produit des décélérations bien réelles, y compris dans des pays comme l'Inde, le Brésil, l'Algérie, l'Indonésie, le Mexique ou l'Iran. D'autre part, si la relation entre croissance démographique et dégradation du milieu naturel est certaine, elle est aussi relative : ces sont les pays riches, où le taux de natalité est le plus faible, qui sont actuellement les plus gros pollueurs (et aussi les plus pollués).

35. « L'écologie, nouvel âge de l'impérialisme ou véritable chance de développement ? », in *L'Evénement européen*, septembre 1992, pp. 197-199.

36. Ibid., p. 205.

37. « De l'écolâtrie au néo-animisme », in *Liberalia*, août 1992, p. 24.

38. « L'écologie ou la pensée 90 », in *Commentaire*, printemps 1993, p. 172.

39. « Plaidoyer pour une écologie responsable », in *Horizons nouveaux*, novembre 1992, pp. 4-5.

40. *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, 1971, p. 112.

41. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, 1965, p. 101.

42. « Tu ne laissera pas en vie la magicienne » (Exode 22, 17).

43. L'homme devient « étranger sur la Terre » (Psaume 119, 19).

44. Cf. Jeremy Cohen, *« Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It ». The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*, Cornell University Press, Ithaca 1989, qui retrace de façon extrêmement érudite toute la *Wirkungsgeschichte* de ce célèbre verset.

45. Eric Smilévitch (éd.), *Leçons des Pères du monde. Pirqé Avot et Avot de Rabbi Nathan*, Verdier, Lagrasse 1983, p. 41.

46. Catherine Chalier, « L'alliance avec la nature selon la tradition hébraïque », in Danièle Hervieu-Léger (éd.), *Religion et écologie*, Cerf, 1993, p. 17. Du même auteur, cf. *L'Alliance avec la nature*, Cerf, 1990.

47. Ibid. Cf. aussi Steven Schwarzschild, « The Unnatural Jew », in *Environmental Ethics*, hiver 1984, pp. 349-362, qui caractérise le judaïsme comme « refus de la nature ». Pour un point de vue catholique assez voisin, cf. Antonio Cianciullo, *Atti contro natura. La salvezza dell'ambiente e i suoi falsi profeti*, Feltrinelli, Milano 1992.

48. « Les racines historiques de notre crise écologique », in *Krisis*, septembre 1993, pp. 66-67. Première publication : « The Historical Roots of Our Ecological Crisis », in *Science*, 1967, pp. 1204-1207, texte repris in Ian G. Barbour (ed.), *Western Man and Environmental Ethic. Attitudes Toward Nature and Technology*, Addison-Wesley, 1973, pp. 28-30. Une autre traduction française a été publiée dans le livre de Frankie A. Schaeffer, *La pollution et la mort de l'homme. Un point de vue chrétien sur l'écologie*, 2e éd., Ligue pour la lecture de la Bible, 1978. Une troisième doit encore paraître à l'initiative de Jacques Grinewald : Lynn White, *Les racines historiques de notre crise écologique*, Sang de la Terre.

49. Ibid., p. 67. Cf. aussi Daniel Worster, *Les pionniers de l'écologie. Une histoire des idées écologiques*, Sang de la Terre, 1992.

50. René Dubos, *Les dieux de l'écologie*, Fayard, 1973, pp. 116-120. Cf. aussi Robert Gordis, « Judaism and the Spoliation of Nature », in *Congress Bi-Weekly*, 2 avril 1971, pp. 9-12 ; et surtout D.L. Eckberg et T.J. Blocker, « Varieties of Religious Involvement and Environmental Concerns. Testing the Lynn White Thesis », in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1989, 4, pp. 509-517.

51. Dominique Bourg (éd.), *Les sentiments de la nature*, Découverte, 1993. Cf. aussi Danièle Hervieu-Léger (éd.), op. cit. ; Pierre Chambat, « Nature, religiosité et écologie », in *Esprit*, octobre 1993, pp. 188-193 ; et *L'écologie*, n° spécial de *Communio*, mai-juin 1993.

52. *Fragments d'un journal I, 1945-1969*, Gallimard, 1973, pp. 302, 328 et 402.

53. *Le Tiers-instruit*, François Bourin, 1991, p. 180.

54. Jean-Marie Rouart, « Menace », in *Le Figaro littéraire*, 3 décembre 1993, p. 1. « Selon Drewermann, ajoute Claude Jannoud, le christianisme n'a jamais voulu revenir sur ses prétentions anthropocentristes. Cela explique le mépris pour les autres espèces vivantes considérées comme des objets corvéables à merci parce que dépourvues d'immortalité » (ibid., p. 3). Cf. Eugen Drewermann, *Le progrès meurtrier*, Stock, 1993 ; et *De l'immortalité des animaux*, Cerf, 1992.

55. Art. cit., p. 71.

56. Cf. notamment Sigrid Hunke, *Europas andere Religion. Die Überwindung der religiösen Krise*, Econ, Düsseldorf 1969 (trad. fr. : *La vraie religion de l'Europe. La foi des « hérétiques »*, Labyrinthe, 1985) ; H.J. Werner, *Eins mit der Natur. Mensch und Natur bei Franz von Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer, Teilhard de Chardin*, C.H. Beck, München 1986 ; Raoul Vaneigem, *Le Mouvement du Libre-Esprit*, Ramsay, 1986 ; et *La résistance au christianisme. Les hérésies, des origines au XVIIIe siècle*, Fayard, 1993. En Allemagne, l'influence de Maître Eckart sur un écologiste comme Rudolf Bahro est particulièrement nette.

57. Giovanni Filoramo, « Métamorphoses d'Hermès. Le sacré ésotérique d'Ecologie profonde », in Danièle Hervieu-Léger (éd.), op. cit., p. 138.

58. Ce n'est sans doute pas un hasard si le concile qui, au Ve siècle, proclama la Vierge Marie « mère de Dieu », se tint à Ephèse, ancien centre du culte de la déesse Artémis.

59. *Le tiers espace. Essai sur la nature*, Méridiens-Klincksieck, 1990. Du même auteur, cf. aussi « Protestante, la nature ? », in A. Cadoret (éd.), *Protection de la nature : histoire et idéologie. De la nature à l'environnement*, L'Harmattan, 1986.

60. Cf. François-Georges Dreyfus, « Ecologie et religion », in *La Revue politique indépendante*, septembre 1993, pp. 23-27.

61. L'opposition entre le Nord et le Sud de l'Europe quant à l'attitude envers la nature (ou envers les animaux) a souvent été rapportée à des différences de mentalité ou de sensibilité. Certains Méridionaux n'hésitent pas à moquer la « sensiblerie » et la « zoophilie » des écologistes du Nord, en leur opposant des traditions de chasse productrices de convivialité rurale et néanmoins soucieuses des équilibres naturels. Arne Naess, le théoricien de l'Ecologie profonde, distingue de son côté l'écologisme « naturel » des pays nordiques, où la défense de l'environnement constituerait une fin en soi, et l'écologisme « social » des pays méditerranéens, qui tendrait à le subordonner à une critique préalable des rapports politiques et sociaux (« The Basis of Deep Ecology », in *Resurgence*, 1988, 126, pp. 4-7). S'il est certain que l'écologisme, tout comme d'ailleurs le féminisme, a toujours connu plus de succès (et est apparu plus tôt) dans les régions du Nord de l'Europe où le christianisme s'est implanté plus tardivement, il reste néanmoins difficile d'en tirer des conclusions assurées. En Allemagne, les protestants représentent aujourd'hui 53 % de l'électorat des Verts, contre 36 % pour les catholiques.

62. Le verset de la Genèse le plus souvent cité est celui qui rapporte que « Iahvé Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour le cultiver *et le garder* » (Gen. 2, 15). Cet épisode est toutefois antérieur à la faute originelle. L'idée que l'homme doit veiller à remplir son rôle de « collaborateur de Dieu » dans l'oeuvre de la création n'est d'ailleurs pas dénuée d'équivoque d'un strict point de vue théologique.

63. Cf. Aubrey Rose (ed.), *Judaism and Ecology*, Cassell, London 1992.

64. Ce passage (Deut. 20, 19) s'inscrit en fait dans une perspective purement utilitaire. Le texte poursuit en effet : « Cependant, les arbres que tu sais n'être pas des arbres fruitiers, tu pourras les mutiler et les abattre » (Deut. 20, 20). Il fait suite, en outre, à des prescriptions fort peu conformes aux principes de l'écologie humaine : « Quant aux villes de ces peuples que Iahvé ton Dieu te donne en héritage, tu n'en laisseras rien subsister de vivant. Oui, tu les dévoueras à l'anathème, ces Hittites, ces Amorites, ces Cananéens, ces Perizzites, ces Hivvites, ces Jébuséens... » (Deut. 20, 16-17). La fête de Tou Bichvat, correspondant au quinzième jour du mois de Chevat, est « la seule fête juive à connotation agricole qui n'a pas de support théologique » (Pierre Cain, « L'écologie : un devoir biblique », in *Tribune juive*, 20 janvier 1994, p. 13). Il semble que ce soit à partir du XVIe siècle que les kabbalistes de Safed décidèrent de lui donner une solennité particulière. Durant cette fête, on lit des extraits du Zohar traitant des végétaux, ainsi que des passages du Talmud et de la Thora consacrés aux semences et aux plantations.

65. Cf. René Coste et Jean-Pierre Ribaut (éd.), *Les nouveaux horizons de l'écologie. Dans le sillage de Rio*, Centurion, 1993, pp. 26, 35 et 37. Dans une optique assez comparable, cf. S. McDonagh, *The Greening of the Church*, Geoffrey Chapman, London 1990 ; Ian Bradley, *God is Green*, Darton Longman & Todd, London 1990, et Doubleday, New York 1992 ; Loren Wilkinson (ed.), *Earthkeeping in the '90s. Stewardship of Creation*, Eerdmans, Grand Rapids 1992.

66. Encyclique *Centesimus annus*, chap. 37. Le même point de vue avait déjà été exprimé dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis* de 1987.

67. « Religion et écologie, une problématique à construire », in Danièle Hervieu-Léger (éd.), op. cit., pp. 8-9.

68. « Une écologie très subjective », in *Transversales science/culture*, n° 18, p. 13.

69. Art. cit., p. 11.

70. *Les dieux de l'écologie*, op. cit., p. 20. Le titre original du livre est *A God Within* (« Un Dieu intérieur »).

71. *L'âme de la nature*, Rocher, 1992, p. 225.

72. *Le contrat naturel*, op. cit., p. 81.

73. *Le Tiers-instruit*, op. cit., p. 181.

74. Ibid., pp. 229-23O.

75. Le mot « pollution », à l'origine, appartient lui-même à la langue sacrée, et plus précisément au latin ecclésiastique.

76. « Spirituelle Gemeinschaft als soziale Intervention », in Jockel et B. Maier (Hrsg.), *Radikalität im Heiligenschein*, Herzschlag, Berlin 1984. Cf. aussi Erich Fromm, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970.

77. Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, Christian Bourgois, 1988 ; et *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989 ; Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1979.

78. *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1978 et 1985.

79. *Philosophie des Grünen*, Olzog, München 1982, p. 102.

80. Michael Ende, *Momo*, K. Thienemann, Stuttgart 1973 (trad. fr. : *Momo ou la mystérieuse histoire des voleurs de temps et de l'enfant qui a rendu aux hommes le temps volé*, Hachette-Jeunesse, 1988) ; Sten Nadolny, *Die Entdeckung der Langsamkeit*, R. Piper, München 1985.

81. Art. cit., p. 10.

82. *Libération*, 12-13 décembre 1992, p. 32.

83. *Système analytique des connaissances positives de l'homme*, 1820.

84. Michel Serres, *Le contrat naturel*, op. cit., p. 53.